



Criando vínculos – Um diálogo entre a filosofia social e a teoria das relações de objeto*

*Emilia Steurman***, Londres

Este texto procura estabelecer um diálogo entre psicanálise e filosofia, mais precisamente entre a teoria kleiniana de relações de objeto e a filosofia social e política de Habermas. A teoria kleiniana mostra como nossas identidades se formam a partir de projecções e introjeções nas nossas relações com os outros, marcadas pelo amor e pelo ódio, pela culpa e pelo desejo de reparação. A teoria do discurso habermasiana mostra como a comunicação antecipa um ideal ético que obriga o reconhecimento do outro como um parceiro em situação de igualdade. O diálogo entre essas duas correntes aponta para a possibilidade de uma reflexão ou interpretação (a “terceira posição” de Ronald Britton ou a crítica da linguagem privada de Wittgenstein) que não é nem objetivista nem subjetivista.

* Este artigo foi apresentado no encontro da Seção Aplicada da Sociedade Psicanalítica Britânica em 27 de junho de 2001.

** Ph D pela Universidade de Londres. Professora de filosofia no Departamento de Ciências Humanas da Brunel University, Londres.





Quando eu comecei a lecionar filosofia na Universidade Católica, no Brasil, costumava iniciar minhas aulas com uma história de J. L. Borges, que é, para mim, uma ilustração clássica da questão central da filosofia no século XX. Usei essa história na Introdução de meu livro sobre Habermas e Melaine Klein e espero que não se importem se a usar novamente esta noite. Um rei (provavelmente um rei filósofo, dentro da tradição da filosofia ocidental) pediu ao cartógrafo real que desenhasse um mapa completo de seus domínios, mas exigiu uma réplica precisa da realidade. O cartógrafo ficou extremamente ansioso, pois rapidamente percebeu que, embora o rei tivesse lhe concedido fundos ilimitados, não poderia realizar a tarefa ainda que houvesse “mundo e tempo suficientes”¹. Na verdade, deu-se conta de que não poderia desenhar um mapa que representasse ele mesmo desenhando esse mapa. De fato, no momento em que tentasse se incluir como parte do mapa (ou seja, ele mesmo como um objeto na realidade), não poderia mais representar-se como autor do mapa (o que chamamos em filosofia de “sujeito do discurso”). Esta dualidade da natureza humana como objeto empírico no mundo da natureza e como sujeito no domínio humano não pode ser reproduzida em um “mapa” objetivo. Se estou bem lembrada, ao enfrentar este dilema, o cartógrafo realizou, com intenso horror, que, na verdade, ele já fazia parte do mapa, uma figura desenhada tentando desenhar um mapa.

Este é o desafio da filosofia contemporânea, ou seja, o reconhecimento de que a idéia de conhecimento como correspondência ou descrição da realidade é possível apenas a partir do ponto de vista do sujeito, ou, em outras palavras, não há uma posição privilegiada, seja ela científica ou não, a partir da qual possamos olhar a realidade sem imprimir nela nossa própria perspectiva. Portanto, o sonho cartesiano de descobrir, como Arquimedes, um ponto sobre o qual poderíamos construir o edifício do conhecimento e da certeza, foi destruído pela nossa compreensão do papel do autor do mapa e das distorções necessariamente causadas por sua perspectiva. Contudo, a história da filosofia, assim como a história de Borges, não termina aqui.

Na verdade, a idéia mais importante da filosofia do século XX, poder-se-ia até mesmo chamá-la da revolução dentro da filosofia, surgiu com a compreensão de que estamos “desde sempre” no mundo (ou no mapa), figuras desenhadas tentando sair desse mundo e criar conhecimento (ou desenhar um mapa) delas mesmas nessa situação. Aqueles entre vocês que estão mais familiarizados com o jargão filosófico certamente reconheceram as famosas palavras de Heidegger, a expressão “desde sempre”. A contribuição fundamental de Heidegger para a filosofia foi sua ênfase neste horizonte de experiência vivida, o *Lebenswelt*, que necessariamente precede o mundo do

1. Referência ao famoso poema de Andrew Marvell, “To His Coy Mistress”. (N. do T.)





conhecimento. Segundo ele, para que os sujeitos produzam conhecimento ou desenhem mapas do mundo, é necessário um já estar no mundo. Nós estamos desde sempre dentro de uma rede de relações humanas e esses frágeis laços que nos unem, temporariamente, uns aos outros, geram, naturalmente, profundos sentimentos de ansiedade e pavor que nos oprimem e que procuramos compreender. O conhecimento ou a representação desse mundo é uma maneira possível de se lidar com esse pavor, na medida em que visa ao controle e ao domínio do meio ambiente. Contudo, tal atividade é somente uma das soluções possíveis e ela depende do *background* anterior de experiências compartilhadas que nunca serão completamente exauridas por este tipo de investigação científica. Assim, a idéia da ciência como o único caminho para a verdade e da filosofia como sendo a disciplina que fornece a base e os critérios seguros para o conhecimento científico foi questionada, dando origem a um novo tipo de filosofia hermenêutica da ciência que revela a constelação de crenças, valores e técnicas compartilhadas por uma comunidade científica, necessária para a produção de conhecimento científico.

Essa crítica do conhecimento e da filosofia pode parecer muito radical ou muito francesa ou alemã para alguns de vocês e certamente ela tem uma forte presença nos departamentos de filosofia destes países. No entanto, esta “revolução” à qual me refiro, ou seja, esta mudança de ênfase, do conhecimento e da necessidade de bases e critérios seguros para o conhecimento, para o mundo de experiências vividas significativas que não necessita de fundamento ou base, foi chamada, pelo filósofo americano Richard Rorty de “virada lingüística” na filosofia. Seu expoente mais notável foi Ludwig Wittgenstein, que se mudou para Cambridge depois da I Guerra Mundial e teve um profundo impacto na filosofia de língua inglesa.

Wittgenstein (1974) mostrou que a linguagem não é meramente um meio para o conhecimento, um instrumento que usamos para classificar, descrever e representar a realidade. Segundo ele, até mesmo a descrição ou o relato de como as coisas são é, para usar sua terminologia, um “jogo de linguagem” possível, ou seja, uma interação significativa que envolve mais do que as palavras e as coisas (linguagem e realidade), na medida em que se enraíza nas maneiras como convivemos e como lidamos com as coisas: o que Wittgenstein chamou de “formas de vida”, ou seja, um mundo complexo de práticas, costumes, usos e instituições lingüísticos. A linguagem, portanto, não é apenas a representação da realidade; a linguagem revela a experiência muito mais rica e profunda da intersubjetividade, as maneiras nas quais e através das quais estamos ligados uns aos outros. A virada lingüística é o reconhecimento desta inter-relação fundamental entre sujeitos comunicativos que se envolvem com outros e, nesse processo, criam suas identidades e vários tipos de conhecimentos e habilidades.

Essa abordagem anuncia, portanto, o fim do sujeito como fundamento do dis-





curso, a morte do filósofo cartesiano, que se isolava em um cômodo para obter conhecimento e certeza. Para Wittgenstein, não há linguagem privada e, portanto, não há sujeito isolado, existem relações e práticas complexas que criam idéias tais como a de um Robinson Crusoe da linguagem. Mesmo sozinhos, ainda estamos em relação com os outros e com nós mesmos, como leitores e platéias potenciais, e não abandonamos jamais nosso passado, nossa tradição e nossa cultura. “Fechar a porta para o mundo” é uma artimanha possível na linguagem, um movimento que tem um significado num mundo lingüístico.

Para Wittgenstein, a linguagem sempre envolve, *no mínimo*, dois sujeitos: o remetente e o destinatário, de modo que há sempre uma comunicação e, portanto, uma relação com um outro. Na verdade, seu argumento revela como essa relação implica também na existência de um mundo que ultrapassa o contexto imediato do falante e do destinatário. Assim, o significado sempre está aberto a uma nova interpretação. Podemos repensar o que estamos dizendo e fazendo a partir de uma perspectiva diferente. A linguagem é falada dentro de um mundo e o reconhecimento deste mundo implica em que nossa interação pode ser analisada a partir de uma posição diferente da do falante-ouvinte.

Pretendo aqui estabelecer alguns paralelos entre essa virada lingüística na filosofia e o que considero como uma “virada” similar na psicanálise, produzida pela ênfase concedida à teoria das relações de objeto nas nossas relações com os outros. Para mim, a relevância deste paralelo consiste no fato de como ele nos obriga a examinar questões éticas em termos filosóficos e psicanalíticos, e, como sabemos, as questões éticas, em nossas sociedades tecnológicas modernas, têm sido geralmente ofuscadas por questões de eficiência e produtividade, com conseqüências danosas para nossa compreensão dessas disciplinas. Em nosso mundo de recursos escassos e competição econômica, nos vemos, às vezes, tentados a provar que somos a mais “científica” ou a mais “eficiente” das disciplinas. Ao fazer isso, reduzimos a riqueza da textura dos significados e interpretações que tanto a filosofia quanto a psicanálise podem produzir a um sistema de operações quantificáveis. Essa redução empobrece o mundo da vida e de nossas experiências como seres humanos. Retorno, então, ao paralelo entre a virada lingüística na filosofia e a teoria das relações do objeto para desenvolver esta idéia da primazia do mundo ético.

Houve, na psicanálise, uma “virada” similar, que abandonou a idéia do indivíduo e desenvolveu uma compreensão de nossas relações com os outros e de como elas criam nossas identidades e a dos outros. Houve uma passagem de uma teoria das pulsões, essencialmente econômica e que, em certo sentido, ainda privilegiava a idéia de um indivíduo isolado, encarando o duplo desafio do prazer e da realidade, para uma teoria que enfatiza os objetos dessas pulsões. O segundo modelo da mente de





Freud transferiu a ênfase do aspecto biológico da pulsão para as representações mentais ou fantasias que criam objetos para sua satisfação. Isso favoreceu a criação de um modelo mais dinâmico no qual o ego, para citar Laplanche e Pontalis (1980), era:

“(...) uma formação interna que tem a sua origem em certas percepções privilegiadas que provêm não do mundo externo em geral, mas especificamente do mundo interhumano.”²

Além disso, seus últimos escritos sugerem que o conflito inerente da condição humana deve ser entendido em termos de uma batalha entre vida e morte, em vez de simples oposição entre prazer e realidade. Essa compreensão do dilema humano está muito mais próxima dos questionamentos filosóficos do que das medições científicas. Embora isso tenha sido, para alguns, uma perda, para outros essa passagem permitiu o destaque do significado e das interpretações da vida mental. Inevitavelmente, essa mudança alterou a definição do que uma ciência da mente deveria ser, abrindo, assim, as portas para a superação da abordagem cientificista do projeto inicial de Freud, baseada em uma idéia bastante forte de indivíduo.

Contudo, foi o trabalho de Melaine Klein e seus seguidores que demarcou um momento crucial na literatura, devido ao relevo que deu à relacionalidade da vida mental desde seus primórdios, a partir do bebê no seio e, na verdade, como é demonstrado recentemente, até mesmo na vida intra-uterina (Piontelli, 1992). Sua compreensão de formas bem primitivas de comunicação (os mecanismos de projeção e identificação), assim como os desenvolvimentos da técnica em termos de análise da contratransferência, enfatizam a inter-relação fundamental da vida mental, até mesmo (ou especialmente) nos recônditos mais íntimos de nossas defesas mentais. De fato, os kleinianos e pós-kleinianos são famosos pela extensão da idéia de análise e interpretação ao que previamente era considerado como fora de seu alcance: a criança e a psicose. Em ambos os casos, a idéia anterior era de que, com crianças e psicóticos, a comunicação não era realmente significativa, tanto devido ao fato de bebês e crianças pequenas não possuírem ainda maturidade suficiente de seu aparato mental para lidar com interpretações, como porque os psicóticos possuíam algum dano orgânico que afetava sua capacidade de comunicação com significado. Klein e seus seguidores discordaram dessa abordagem, ao reafirmarem que a vida mental é, fundamentalmente, um relacionamento e, conseqüentemente, que possui um significado, até mesmo nas suas formas mais primitivas e patológicas.

2. Mudei a tradução, mas chequei também a tradução em português. Na edição inglesa, a citação está no verbete Ego, nas pgs 141-2. O meu ponto é que o mundo interno é uma internalização de um mundo “interhumano”. (N. do A.)





Para Klein, o bebê no seio é um ser que se comunica e interage com os outros, ou com partes dos outros, e essa interação tem um significado. Essa visão levou-a a uma compreensão do complexo de Édipo como situado, de forma primitiva, em uma data anterior àquela estabelecida por Freud. As crianças se debatem com superegos extremamente cruéis e poderosos e, portanto, o mundo delas (e do bebê) é um mundo moral, embora primitivo. A teoria freudiana de um narcisismo primário, que pressupõe, de certa forma, uma idéia forte de indivíduo como ponto de partida, foi, assim, questionada. Ao admitirmos que, desde o início da vida, estamos em relação com outros, reconhecemos que estas relações implicam em uma dimensão intrinsecamente moral, já que admitimos a existência de nossa inter-relação fundamental, e, portanto, que compartilhamos valores e experimentamos sentimentos morais. Essa passagem, de um sentido de individualidade para o mundo das interações que criam tais identidades, pode então ser comparada à virada lingüística na filosofia.

O reconhecimento de nossa dimensão lingüística ou hermenêutica produziu, na filosofia, uma crítica feroz ao cientificismo. Por cientificismo entendo uma redução do significado aos processos tecnológico-científicos que visam a objetivar a realidade com o propósito de dominar e controlar. A ênfase na comunicação e no diálogo ressalta o significado e a interpretação e desperta um renascimento do interesse pelo mundo da ética. Essa preocupação com a ética reconhece a importância do mundo dos valores compartilhados por parceiros em diálogo, assim como abre a reflexão para os deveres e direitos implícitos em tal situação comunicativa. Contudo, essa “virada ética” produziu um novo conjunto de problemas.

Inspirado por Wittgenstein, Peter Winch (1970) escreveu um famoso artigo que captou, de forma marcante, essa crítica ao cientificismo, criando assim o espaço para uma reflexão que reconhece as diferenças de outras culturas. Em vez de usar categorias científicas como se estas fossem padrões neutros, Winch reconheceu que sempre abordamos uma outra cultura a partir dos valores e preconceitos da nossa. No caso das sociedades ocidentais desenvolvidas, esses pré-conceitos constituem uma visão de mundo científica que desvaloriza outras culturas como “primitivas” ou “mágicas”, reforçando assim a visão que temos de nós mesmos como sendo uma cultura superior e “melhor”. Winch propôs então uma abordagem diferente. Ao invés de procurar padrões neutros de julgamento (científicos ou não), ele reconheceu o *background* inevitável de pré-conceitos a partir dos quais falamos e que possibilitam um diálogo com o outro parceiro, que é portador de concepções culturais diferentes. Portanto, em vez de nos distanciarmos do que desconhecemos como culturalmente inferior (caso, por exemplo, da prática aborígine de carregar um bastão como se ele personificasse uma alma), faríamos melhor lembrando-nos da maneira como os namorados, em nossa cultura, carregam uma fotografia ou uma mecha de cabelo de





seus amados e como sofrem quando perdem essas lembranças. Essa abordagem promove um melhor entendimento da prática aborígene e, ao mesmo tempo, sugere um novo olhar sobre nossas concepções e rituais no que diz respeito aos fatos universais do amor, da vida e da morte. Contrariamente ao modelo da filosofia tradicional, no qual o momento da verdade era representado pelo experimento científico em um ambiente controlado, a virada lingüística propõe, como momento de verdade, a conversação e o diálogo entre parceiros, ou seja, a abertura para diferentes *backgrounds* e horizontes, o que produz uma transformação de nós mesmos e do outro.

O problema dessa abordagem, contudo, é que, ao enfatizar as diferentes interpretações possíveis de nossas práticas lingüísticas, não podemos mais justificar uma interpretação como sendo melhor que outra. Em certo sentido, através da multiplicação das possíveis interpretações e do reconhecimento da diversidade de formas de vida, enfraquecemos e dificultamos a defesa das idéias de verdade, justiça e liberdade – as idéias centrais do projeto filosófico da modernidade –, já que podemos demonstrar o quanto elas significam coisas diferentes para pessoas diferentes. Essa crítica do projeto filosófico da modernidade tornou-se conhecida como pós-modernismo, um movimento que alega que todas as histórias são apenas histórias possíveis e que não possuímos uma base válida para decidir entre teorias e histórias concorrentes. No entanto, quando tudo não passa de mais uma história, todas as histórias tornam-se a mesma, e acabamos negando a heterogeneidade que queríamos defender. Além disso, se todas as histórias são uma só, acabamos tendo de procurar determinações na natureza (genes ou QIs, por exemplo) como critérios para escolha. Este é um retorno a uma visão extremamente conservadora que exclui da natureza o domínio humano, negando o papel da cultura e aceitando a supremacia de uma visão de mundo tecnológica, que valoriza somente o domínio e o controle de processos objetivados. Voltamos, mais uma vez, a um mundo onde o que conta é o que “funciona”, ou seja, o que é financeiramente lucrativo e capaz de ser traduzido em termos de um conhecimento quantificável.

Uma das soluções para esse impasse procura fundamentar as interpretações na vida global da comunidade, mostrando que, embora a multiplicação de visões seja uma possibilidade, deve haver uma consistência e continuidade na vida como um todo da comunidade que a interpretação tem de seguir. Contudo, quem gostaria de defender o Holocausto com base em sua conformidade com os valores dos nazistas? Na verdade, gostaríamos que o pensamento e a reflexão filosófica desenvolvessem uma capacidade crítica e uma compreensão que não fossem necessariamente um reflexo da comunidade à qual pertencem. A tolerância previamente vislumbrada através da idéia de conversação pode tornar-se uma falta de visão crítica perigosa. Parece, de certa forma, absurdo que o reconhecimento de nossa intersubjetividade condu-





Emilia Steuerman

za, por fim, a uma negação da possibilidade de criar uma compreensão do mundo ético ou uma defesa dos valores de justiça e liberdade. O reconhecimento dos diferentes *backgrounds* culturais e da heterogeneidade dos jogos lingüísticos exige uma posição moral universalista que respeite essas diferenças e decida entre questões morais contraditórias. Sem isso, desaparece a idéia de um mundo onde as diferenças são aceitas.

Alguns filósofos, dentre eles Habermas (1992), tentaram reavivar o projeto de modernidade em nome da crítica. A idéia de crítica, central para o projeto de modernidade, pertence à tradição do Iluminismo. Inspira-se na filosofia kantiana e procura encontrar na razão, e somente nela, a idéia de justiça e do que é moralmente correto. Essa abordagem propõe um ideal de razão independente dos interesses, valores ou conceitos particulares. Portanto, em vez de procurar justificar uma escolha particular com base em valores e objetivos de determinada comunidade, essa abordagem procura justificar a escolha em termos universais e racionais. Em outras palavras, o que torna uma escolha moral válida é sua universalidade, garantida pelo uso de procedimentos formais e racionais. O objetivo aqui consiste precisamente em abandonar qualquer concepção particular do bem – já que elas estariam comprometidas com os interesses de uma comunidade, grupo ou indivíduo – e procurar estabelecer uma noção mais universal de justiça, o que é certo para todos, independentemente de interesses individuais. O imperativo categórico kantiano é a exigência de fundamentar normas morais em uma idéia universal e não em necessidades individuais.

Contudo, o problema da filosofia kantiana é justamente o grau de abstração de sua teoria, ou seja, sua recusa em situar o sujeito em um mundo de valores e necessidades que dá origem aos problemas morais. Para evitar esse problema, Habermas propôs retomar o projeto kantiano através da reinterpretação do sujeito da teoria moral em termos lingüísticos intersubjetivos. E é justamente na linguagem – expressão da intersubjetividade – que Habermas procura as normas para a crítica. Ao lembrar que todos falamos, Habermas argumenta que todos compartilhamos um ideal de comunicação como uma comunicação verdadeira de determinado conteúdo, seguindo as normas sociais apropriadas e procurando nos fazer entender. Isso não significa que, sempre que falamos, estejamos dizendo a verdade de maneira correta e verdadeira. Contudo, Habermas argumenta que, já que falamos, compartilhamos também, independentemente de nossas culturas específicas, um ideal de verdade, correção moral e veracidade, ancorado em nosso desejo de comunicar e sermos entendidos. Esse ideal é um ideal contrafactual, ou seja, nunca é uma realidade empírica. Ainda assim, enquanto ideal, cria a possibilidade de recorrermos a razões para alcançar um consenso. Essa abertura da linguagem para o discurso, considerado como uma forma de argumentação racional entre parceiros, oferece, para Habermas, um critério para a





defesa da verdade, justiça e liberdade como idéias universais.

A maioria dos projetos éticos racionalistas erra ao tomar como ponto de partida o sujeito isolado, generalizando, a seguir, para todos os outros sujeitos. Habermas oferece uma alternativa, ao mostrar que, enquanto *parceiros* na comunicação, estamos cientes de que as normas morais exigem o reconhecimento de todos os participantes, já que elas aspiram à condição de normas morais. Esse reconhecimento tem que ser produzido em uma situação de comunicação entre parceiros que buscam um consenso. Não se trata mais da universalização de um sujeito isolado procurando prescrever para todos em nome de todos; temos agora um teste de discurso entre parceiros na comunicação, para decidir *o que poderia ser aceito por todos como sendo uma norma moral*. Para atingir tal consenso, temos de utilizar um ideal de comunicação que pressupõe uma simetria de papéis e oportunidades iguais para todos os parceiros possíveis.

O projeto de Habermas é, a meu ver, o mais interessante na teoria social contemporânea, porque consegue resgatar a universalidade das idéias de verdade e liberdade, ao mesmo tempo que reconhece que são parte de um mundo de valores e experiências vividas. Mas, ao defender o ideal de discurso como uma argumentação racional que segue um ideal de igualdade e simetria, Habermas acaba fracassando. Ao promover o ideal de comunicação como uma situação de igualdade, Habermas, mais uma vez, priva os participantes da riqueza real de sentimentos, emoções e necessidades conflitantes, desiguais e diversos, que criam os problemas responsáveis por escolhas e deveres morais. Esse ideal de simetria e igualdade pertence ao modelo tradicional da teoria moral e social. Ele ressalta a dimensão moral de justiça e direitos em sociedade, mas não aborda a outra dimensão, também fundamentalmente moral, de responsabilidade e cuidado (*care*) para com os outros. Esse ponto foi levantado por feministas, tais como Seyla Benhabib (1992), que mostrou como, tradicionalmente, o discurso da teoria moral privilegiou um sujeito generalizado e despersonalizado, excluindo efetivamente do domínio moral as questões *universais* de laços familiares, amor, sexo e morte, consideradas questões femininas, dependentes de uma decisão pessoal. As narrativas pessoais das inter-relações, assim como os sentimentos de empatia e compaixão associados a experiências pessoais concretas ficam relegadas ao domínio feminino doméstico. Se considerarmos a idéia de justiça e igualdade nesses termos, veremos que as teorias sociais tradicionais, independentemente de seus matizes políticos, promovem uma idéia de igualdade que é fundamentalmente desigual, já que exclui o “feminino”, ou seja, exclui o que é personificado e concreto, ao propor um “eu” generalizado. No caso de Habermas, esse ideal de igualdade impede que ele imagine um parceiro de comunicação diferente dele mesmo. Em vez de desenvolver a idéia radical de diálogo e conversação, que reconhece a diferença do



Emilia Steuerman

outro parceiro, Habermas permanece preso aos confins da racionalidade monológica kantiana, que vê no outro um reflexo de si mesmo.

A psicanálise tem importantes contribuições para o desenvolvimento de uma teoria moral racional. A mais importante delas, a meu ver, é a relevância que concede a um modelo radicalmente diferente de comunicação, simbolizado pelo bebê no seio. Este modelo enfatiza a assimetria e desigualdade dos parceiros na comunicação, assim como os sentimentos conflitantes que evoca. Aqui, o que se procura não é uma igualdade na verdade impossível, mas o reconhecimento de diferenças para finalmente se alcançar autonomia. Contudo, essa autonomia, já que surge do reconhecimento de nossos laços de dependência dos outros, não pode ser dissociada da responsabilidade e do cuidado em relação ao mundo dos outros ao qual pertencemos.

De acordo com Klein, existem dois modos, ou duas posições, através das quais vivemos essas relações. Na posição paranóide-esquizóide, odiamos o que nos frustra, dividimos as partes do eu ligadas ao objeto odiado e as projetamos para fora de nós mesmos. Tememos então a retaliação do objeto atacado, gerando novas divisões e projeções. Não somos capazes de ver o objeto que amamos como um objeto independente de nós. Amamos aquilo que nos faz sentir bem e queremos absorver e incorporar aquilo que cria os bons sentimentos. Nessa forma de amor, não há afeição ou reconhecimento do outro.

Essa forma de perceber nossos objetos não é uma posição que está fora do domínio moral. Fred Alford (1989) mostrou o quanto nosso mundo é fundamentalmente *moral*, governado por uma lei de retaliação extremamente rigorosa que exige olho por olho e dente por dente. Neste mundo, não há reconhecimento do que foi feito e, portanto, não há possibilidade de reparação. Em outras palavras, não existe a possibilidade de recorrer a uma comunicação na qual um reconheceria o outro e se sentiria culpado pelo que teria feito; há somente punição e temores crescentes.

Na posição depressiva, há um movimento em direção ao reconhecimento do outro e a nossos ataques e desejos de destruir o que nos frustra. O amor aqui torna-se, nas palavras de Alford, “*caritas*”, um termo que possui maior riqueza de conotações do que “*Eros*”, já que ressalta “*o valor do objeto amado em vez da intensidade do desejo*”. Nesse sentido, amor é mais do que desejo; é também uma vontade de cuidar e amar, um reconhecimento do outro como sendo mais do que um objeto que queremos possuir e incorporar. Nessa posição, somos capazes de experimentar a culpa pelo que fizemos e sentimos, então, a depressão e a ansiedade que surgem do reconhecimento de nossa limitação e finitude. O importante, neste mundo moral, é a necessidade de reparar e restaurar, e a reparação depressiva difere da reparação maníaca precisamente pela nossa capacidade de reconhecer o dano causado e ver o outro como uma pessoa inteira, diferente de nós. A vontade de reduzir o outro a mim





revela minha dificuldade de reconhecer os vínculos que me unem aos outros, já que eles expõem minha dependência e finitude.

Vemos aqui a diferença do modelo habermasiano. Em vez de dois sujeitos iguais, autônomos e maduros que concordam sobre que valores morais ou ações são racionalmente aceitáveis, consideramos uma relação profundamente desigual de dependência que gera sentimentos extremamente fortes de amor e raiva no bebê (e na mãe). A luta aqui não é tanto pela igualdade que seria, nesse caso, interpretada como um disfarce para o narcisismo ou como uma negação da realidade. A dificuldade aqui é como reconhecer as diferenças, dados os sentimentos de raiva e frustração. Para os kleinianos, esse é um passo fundamental para a eventual constituição de nossas identidades enquanto parceiros de comunicação independentes, autônomos e iguais. Contudo, não é (somente) o ideal de igualdade que produz essa autonomia. A autonomia provém de nossa capacidade de reconhecermos nossa fragilidade e dependência dos outros, distintos de nós.

Para Habermas, o domínio moral abrange os indivíduos morais capazes de produzir justificações, fortalecendo assim uma visão moral isenta de emoções “infantis” ou femininas”. No entanto, a psicanálise mostra como estamos sempre nos relacionando com os outros, desde o início de nossa existência, como essas maneiras *morais* primitivas de funcionamento fazem parte de nosso mundo mental e como nunca as abandonamos de todo. Nossa compreensão desses mecanismos e nossa capacidade de entender e integrar esses sentimentos são condições de possibilidade dos sujeitos autônomos, que visam à justiça e à igualdade. O reconhecimento dos outros como indivíduos em si mesmos permite que venhamos a ser indivíduos responsáveis, capazes de reconhecer nossos deveres e responsabilidades para com outrem. Assim, podemos então considerar a possibilidade de que a constituição de nossas identidades tenha sido, na verdade, feita em detrimento dos outros. O reconhecimento de nossos laços mútuos nos permite considerar o quanto somos responsáveis pelos outros, mais (ou menos) vulneráveis do que nós mesmos, e como, na verdade, também somos responsáveis pelo que *em nós mesmos* também é vulnerável e difícil de entender. Assim, temos que reconhecer que a autonomia não é possível sem solidariedade, nem a justiça e igualdade sem reconhecimento. As teorias morais e políticas devem considerar o que, em nós mesmos e nos outros, ainda não alcançou (e talvez nunca alcance) autonomia e responsabilidade.

O problema aqui é como pensar essas relações, permanecendo, ao mesmo tempo, dentro do diálogo. Em outras palavras, a reflexão não deve nos levar para fora do mundo ou para fora do diálogo; pensar é uma forma de relacionamento, mas a partir de uma posição diferente que ainda é uma posição situada no mundo. Não devemos confundir a reflexão com um distanciamento do mundo, que pode ser feito de duas





Emilia Steuerman

maneiras.

A primeira é o erro objetivista ou cientificista, que reduz o conhecimento a uma observação da realidade a partir de um ponto de vista externo. Tal abordagem é bastante bem-sucedida, quando queremos produzir explicações de processos objetivados, para alcançar o controle e o domínio desses processos. Contudo, não é tão bem-sucedida, quando procuramos produzir uma compreensão de significado e interpretação, já que somente como parceiros em um diálogo podemos obter esse entendimento. A ênfase filosófica no horizonte fundamental das experiências vividas no qual se enraíza o entendimento é um antídoto poderoso contra o reducionismo cientificista. Mas há uma segunda maneira de nos afastarmos do mundo das interações, desta vez enfatizando a dimensão *subjetivista* do pensar. Aqui, a vontade de entender o significado das relações humanas ressalta a dimensão moral, criando assim um tipo de correção moral que distancia o sujeito pensante do mundo ao qual ele pertence. O conhecimento ou entendimento funcionam aqui como um escudo poderoso *contra* o entendimento que buscávamos.

Nesse sentido, o modelo psicanalítico pode ser bastante enganoso, se não tomarmos cuidado, pois a idéia da mãe e do bebê como parceiros no discurso fornece a tentação inevitável de considerar esse modelo como se houvesse dois sujeitos distintos, um que possui todos os bons objetos e o pensamento crítico correto (a mãe que alimenta, o analista ou o filósofo moral) e o outro que não os tem, que é frágil e imaturo (o bebê, o paciente ou o “outro” em nome de quem o filósofo fala).

Michael Rustin (1991) elaborou uma reflexão detalhada sobre esses processos em seu trabalho sobre psicanálise e racismo, mas gostaria de encerrar minha apresentação com outro texto, o artigo de Jane Milton, “Psychoanalysis and the moral high ground” (2000). Nesse artigo, Milton ressalta a relevância das questões morais e mostra como a busca não somente da verdade, mas também do que é justo é uma necessidade humana básica e fundamental. Na verdade, seu artigo é um belo exemplo de como a procura da verdade é inseparável de um contexto de relacionamento moralmente correto e justo. Além disso, ela mostra claramente como essa busca da verdade e do que é moralmente correto pode ser transformada em uma correção moral, um estado no qual a idéia de justiça ou igualdade nos escapa, perdida sob a aparência de sua busca. Seu artigo enfatiza a primazia do mundo moral, no qual se enraíza o conhecimento psicanalítico, mas, sobretudo, ela mostra como podemos utilizar esse conhecimento como uma forma de se sentir moralmente superior, negando, assim, a verdade que pode ser obtida a partir do *insight* psicanalítico.

O que é particularmente interessante em sua apresentação é sua maneira de descrever os dois lados da comunicação, ou seja, não somente a dificuldade do paciente em reconhecer sua fragilidade e dependência, mas como o próprio analista – o





parceiro mais maduro, aquele que provê – pode recorrer a uma atitude moralizante para evitar olhar para suas próprias falhas. O reconhecimento dessas dificuldades não significa que não haja conhecimento psicanalítico ou uma interpretação correta. Na verdade, o artigo de Jane Milton é uma afirmação do conhecimento psicanalítico, justamente porque ela é capaz de posicionar-se dentro, e não fora, desse diálogo moral. A apresentação de seu material clínico mostra como somos tentados a usar categorias morais para sair da interação analítica, tão marcada por necessidades e valores morais. O que é fascinante é que, assim que Jane Milton se dá conta que ela está do lado “de fora”, ou seja, que se tornou crítica e moralmente superior, ela percebe que perdeu sua força analítica e que fala como se fosse uma terapeuta cognitiva ou educacional: aquela que “sabe” o que é certo e o que é errado, em vez daquela que se relaciona com o outro com necessidades morais e mesmo assim, ou por isso mesmo, é capaz de refletir sobre essas relações. Seu artigo é, na verdade, um exemplo de como enfrentar essas dificuldades e, ao fazê-lo, ela reafirma a existência do conhecimento analítico, quando não nos distanciamos do mundo moral das necessidades humanas e dos sentimentos emocionais. Esse conhecimento surge do reconhecimento de que somos parceiros na comunicação, parceiros que pertencem a um mundo moral, e não cientistas que observam o mundo de um ponto de vista externo.

O modelo psicanalítico é o reconhecimento do diálogo enquanto modelo assimétrico, mas essa assimetria não é uma divisão paranóide entre o bem e o mal ou o maduro e o imaturo; pelo contrário, ela chama nossa atenção para o que não está nem claro nem maduro em nós mesmos e nos outros, para nossa dificuldade de enfrentar diferenças e os vários recursos que usamos para romper os vínculos que nos unem aos outros. A reflexão é mais uma forma de se relacionar com os outros no mundo e não uma forma de sair do mundo. Para refletir, temos que nos engajar num diálogo com outra pessoa ou com nossa cultura e tradição. O conhecimento ou o pensamento não são, apesar do sucesso das ciências naturais, uma forma de sair do mundo. É uma nova maneira de olhar para o diálogo, a partir de uma nova posição; mas esta ainda é uma maneira de nos relacionarmos com os outros e com nós mesmos, só que desta vez não somos nem o sujeito nem o objeto do diálogo. A reflexão ou o pensamento são uma maneira de se engajar em um diálogo que reconhece que pertencemos a um mundo onde há outros.

Esta é a crítica radical de Wittgenstein à linguagem privada, assim como é a idéia da terceira posição de Ronald Britton. Segundo Britton (1989), a resolução do complexo de Édipo surge com o reconhecimento de uma terceira posição, ou seja, a capacidade da criança de reconhecer que sua relação com a mãe e sua relação com o pai não incluem uma outra relação fundamental, a do pai com a mãe, que na verdade exclui a criança. Esse reconhecimento é extremamente penoso para a criança, mas,





Emilia Steuerman

ao mesmo tempo, ele cria o espaço para que ela pense a respeito de si mesma a partir de uma perspectiva diferente, que Britton chama de “terceira posição”. Esta é uma reflexão que reconhece a existência do mundo e não é mais a tentativa de situar-se fora do mundo.

O diálogo produtivo que pode ser estabelecido entre a filosofia e a psicanálise desenvolve, a meu ver, esse reconhecimento do mundo das relações humanas ao qual pertencemos, criando espaço para a reflexão e o pensamento. Estamos tão acostumados a pensar sobre a reflexão como um distanciamento, que esquecemos que o distanciamento, citando o famoso antropólogo Clifford Geertz (2001), “(...) *não surge de uma incapacidade de cuidar (care), mas de um tipo de cuidado suficientemente resistente face à enorme tensão entre reação moral e observação científica.*”³ □

Summary

This paper aims at establishing a dialogue between psychoanalysis and philosophy, more precisely between kleinian object relations theory and the social and political philosophy of Habermas. The kleinian theory shows how our identities are formed through projections and introjections in our relations with others, coloured by love and hatred, guilt and reparation. Habermas’s theory of discourse shows how, in communication, we anticipate an ethical ideal which recognizes the other as an equal partner. The dialogue between these two currents reveals the possibility of a type of reflection and interpretation (R. Britton’s “third position” or Wittgenstein’s critique of a private language) which goes beyond objectivism and subjectivism.

Resumen

Este texto procura establecer un diálogo entre psicoanálisis y filosofía, más precisamente entre la teoría kleiniana de relaciones de objeto y la filosofía social y política de Habermas. La teoría kleiniana muestra como nuestras identidades se forman a partir de proyecciones e introyecciones en nuestras relaciones con los otros, marcadas por el amor y por el odio, por la culpa y por el deseo de reparación. La teoría del discurso habermasiana muestra como la comunicación anticipa un ideal ético que obliga al reconocimiento del otro como un partícipe en situación de igual-

3. Tradução nossa. (N. do T.)





dad. El diálogo entre esas dos corrientes señala la posibilidad de una reflexión o interpretación (la “tercera posición” de Ronald Britton o la crítica del lenguaje privado de Wittgenstein) que no es ni objetivista ni subjetivista.

Referências

- ALFORD, C.F. (1989). *Melanie Klein and Critical Social Theory*. Yale University Press.
- BENHABIB, S. (1992). *The Generalized and the Concrete. Other in Situating the Self*. Cambridge: Polity Press.
- BRITTON, R. et al. (1989). *The Oedipus Complex Today*. London: Karnac.
- GEERTZ, C. (2001). *Available Light*. Princeton University Press.
- HABERMAS, J. (1992). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Oxford: Blackwell.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.B. (1980). *The Language of Psychoanalysis*. London: The Hogarth Press.
- MILTON, J. (2000). Psychoanalysis and the moral high ground. *Int. Rev. Psychoanal.*, 81:1101-1115.
- PIONTELLI, A. (1992). *From Foetus to Child: An Observational and Psychoanalytical Study*. London: Routledge.
- RUSTIN, M. (1991). *The Good Society and the Inner World*. London: Verso.
- STEUERMAN, E. (2001). *The Bounds of Reason – Habermas, Lyotard and Melaine Klein on Rationality*. London: Routledge.
- WINCH, P. (1970). Understanding a primitive society. In: Wilson, B. *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- WITTGENSTEIN, L. (1974). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

Recebido em 02/10/2002

Aceito em 11/12/2002

Tradução de **Janisa Antoniazzi**

Revisão técnica de **Emilia Steuerman**

Emilia Steuerman

2, Eldon Grove

Londres, NW3 5PS – Inglaterra

© Revista de Psicanálise – SPPA





Atenção montador
a página **46** é branca

